

Bemerkungen

zu

Cicero's Schrift de Natura Deorum

als Schullektüre

von

G. Lüttgert.

Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht über das Königl. Gymnasium Georgianum zu Lingen
für 1884/85.

Lingen, 1885.
Druck von R. van Acken.

1885. Progr. Nr. 286.



Fr. A. Eckstein sagt in seiner klassischen Schrift über den lateinischen Unterricht in Schmids Encyklopädie Bd. XI. S. 643 da, wo er von der Lektüre der philosophischen Schriften Cicero's in den höheren Klassen unserer Gymnasien spricht: „Die Schrift de deorum natura haben die preußischen Direktoren in Westfalen und in Preußen . . . verworfen, mit Recht, weil weder die deistischen Lehren des Epikureismus noch die pantheistischen der Stoiker noch die platonischen oder peripatetischen zu einer vollständigen und klaren Darstellung gelangen und bei der Behandlung der Auswüchse des Aberglaubens das nationale und das politische Interesse mehr in Betracht kommt als das religiöse." — Teuffels auf den Wert der genannten Schrift überhaupt sich beziehendes Urteil (röm. Lit.-Gesch. § 186, 10) schließt ab: . . . „also lauter späte und zum Teil unlautere Quellen; die Darstellung ist daher mannigfach unklar, die Kritik verfehlt oft die Hauptsache, und an Flüchtigkeiten fehlt es auch hier nicht." — Schömann berichtet im Vorwort zur 4. Aufl. seiner Ausgabe de Natura Deorum, daß er bei seiner Arbeit namentlich das Bedürfnis der Gymnasien ins Auge gefaßt habe; „indessen, fährt er fort, habe ich Gelegenheit genug gehabt mich zu überzeugen, daß diese Bücher doch nur höchst selten und ausnahmsweise in den Kreis der Gymnasiallektüre gezogen wurden, was ich denn aus nahe liegenden Gründen nicht anders als begreiflich finde."

Nach diesen Urteilen wird es nicht verwunderlich erscheinen, möglicherweise gar mit ihnen in kausalem Zusammenhange stehen, daß beispielsweise in den beiden Schuljahren von Ostern 1881 bis Ostern 1883 nach 492 von mir eingesehenen Programmen von vollen Gymnasien, in denen überhaupt Pensen verzeichnet waren, nur 16 mal de Natura Deorum, dagegen in einem Schuljahre nach 251 Programmen von 1883 de oratore 58 mal, p. Sestio 42 mal, Brutus 20 mal, orator 14 mal den Gegenstand der Primalektüre bildete, von den Officien und Tusculanen vollends zu schweigen, weil hinsichtlich ihrer bei meinen Nachforschungen das Zählen allmählich aufhörte. — Genthe (Progr. der Neuen Gelehrtenschule zu Hamburg 1882 S. 16) nimmt de Natura Deorum nicht mit in seinen Kanon auf.

Indeß mag immerhin die Thatsache angeführt werden, daß Schömanns erwähnte Schulausgabe (die einzige, die überhaupt für uns in Frage kommt und die, im ganzen geredet, schwerlich so bald ersetzt werden dürfte) von 1858 bis 1876 vier Auflagen erlebt hat, und ferner, daß L. v. Ranke (Weltgesch. II, 2, 340) unsre Schrift zu den gelesensten Werken Cicero's zählt.

Wenn Schneidewin in den Neuen Jahrbb. f. Phil. u. Päd. 1883, Heft 7/8 Cicero's Schrift de divinatione als geeignete Primalektüre nachzuweisen sucht, so dürfte ein gleiches Bemühen in Bezug auf de Natura Deorum noch viel weniger von vorn herein als unberechtigt erscheinen; in der That behaupten wir, daß diese hochinteressante Schrift auch für die Prima gut und nützlich zu lesen sei, und zwar weil dies Buch zur nutzbringenden Vergleichung heidnischer und christlicher Anschauungen, Begriffe und Grundsätze vor anderen geeignet ist. Daneben behaupten wir, daß dieses Buch nach der formalen Seite keineswegs in geringerem Maße als etwa Tusculanen, Officien und Episteln dem Schüler den von den meisten freilich primo loco geforderten Dienst leistet, ihn kurzweg gesagt in den Geist der römischen Sprache einzuführen.

Cicero's Schrift*) ist die einzige aus dem ganzen Altertum uns erhaltene, welche die religiösen Anschauungen der Menschen, namentlich der Gebildeten jener Zeit zum Gegenstande einer besonderen, eingehenden Betrachtung macht, Cicero war Augur, war Staatsmann, in beiderlei Eigenschaften eingeweiht wie wenige, er hatte in seinem arbeitsvollen Leben die Hauptwerke der griechischen Philosophen studiert. Seine Darlegungen eines Gegenstandes, der wie kein anderer wichtig ist für jeden, also auch für unsre Schüler, sollten denselben nicht grundsätzlich und von vornherein ent-

*) Ich werde sie in folgendem stets nach der Ausgabe von Baiter citieren, aber den altherkömmlichen Titel de Natura Deorum (statt de Deorum Natura) mit Schömann beibehalten.

zogen werden, sofern sie zur Vermittlung des historischen Verständnisses einer dem Eintreten des Christentums unmittelbar vorangehenden Zeit dienen, deren religiöser Charakter mit dem der christlichen Zeit in einem tiefen inneren Zusammenhange steht.

Zunächst ein kurzes Wort über die vorgebrachten oder etwa vorzubringenden Bedenken. Was Eckfteins und Teuffels herbe Kritik der Schrift betrifft, so können wir freilich uns weder einfallen lassen, ihr entgegen zu treten, noch halten wir für unsern Zweck es für unerläßlich, im Einzelnen darauf einzugehen. R. Hirzel, der in seinen „Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften 1. Teil de Natura Deorum Lpz. 1877" die Quellen Cicero's und mithin auch Cicero als Quelle für epikureische, stoische und akademische Lehren auf Grund einer großen Zahl von Stellen genau und gründlich untersucht hat, könnte immerhin als Gewährsmann für jene Kritik angeführt werden. Indeß haben wir es hier nicht mit einer Quelle für epikureische und stoische Lehren überhaupt, sondern mit der Frage, ob die Schrift in der Schule zu verwenden sei, zu thun. Wenn die letztere, die doch, wie Schömann des öfteren sagt, für gewisse Lehren geradezu die einzige Quelle ist, ihre Zeit richtig charakterisiert, mag diese Zeit oder mögen deren Vertreter bestimmte Philosophen auch nicht vollkommen verstehen, so ist sie, wenn sie im übrigen dem nächsten Schulzweck, lateinische Sprache an ihr zu lernen, genügt, bei richtiger Behandlung darum noch nicht von der Schule auszuschließen. Cicero ist Essayist, über die wichtigsten philosophischen Secten und deren Lehren schreibt er als gebildeter Mann, an ihrer Hand sucht er über die wichtigsten Fragen, die ein Menschenherz angehen, ins klare zu kommen. Derjenigen Stellen, bei denen der Lehrer sagen muß: „hier dürfte (!) der Autor hinsichtlich des Quellenverständnisses es verfehlt haben", sind doch nicht so viele, daß die Haupttendenz, über bestimmte religiöse Fragen gründlich ins klare zu kommen, verloren ginge oder daß bei Streichung gewisser, für die Schule völlig entbehrlicher Partien nicht noch genug des wahrhaft Herrlichen übrig bliebe.

Streichen werden wir freilich in der Schule müssen. Wenn ein gewiegter deutscher Schulmann von Livius sagt, daß, wer in demselben nicht zu streichen bezw. auszuwählen verstünde, ihn überhaupt auf der Schule nicht zu behandeln verstünde, so gilt dies erst recht von Cicero's philosophischen Schriften und so auch von de N. D. Soll der sprachliche Teil des Unterrichts, soll Tacitus in dem betr. Schuljahr zu seinem Rechte kommen, soll den Schülern durch gewisse relativ langweilige Partien ihr Interesse nicht geschwächt werden, so ist die Schrift für ein Schuljahr zu lang. Wer freilich in dem einen Jahre in der Schule L. I und II liest und dann im folgenden L. III den Schülern zur Privatlektüre aufgiebt*), also eine (wenigstens scheinbar) völlig negative Kritik gewisser religiöser Glaubenssätze, die allerheikelsten und gefährlichsten Punkte, lediglich dem Schüler überläßt, der scheint mir in Gefahr, die ethischen Aufgaben alles Gymnasialunterrichts bedenklich zu verletzen. Es muß aber diese Auswahl eine ernstlichst überlegte sein. Von manchem wird's heißen: praetereundum est, nequid habeat injucunditatis oratio II § 138. So ist in der geschichtlichen Partie I, 25—41, die möglicherweise erst später (von Cicero?) eingeschoben ist und die man (Hirzel p. 22) aus dem Vortrage des Vellejus herausnehmen könnte, ohne dem Zusammenhange desselben zu schaden (vgl. Kühner p. 14)**), die ich aber darum doch nicht ganz entbehren möchte, sicherlich vieles auszulassen, schon um den Kopf des Schülers nicht mit leeren Namen zu füllen noch mit Worten, bei denen er sich nichts denkt (z B. Alkmäon v. Kroton, die Eleaten, Empedokles); wogegen andere, wichtigere Persönlichkeiten ihm nahe gebracht werden sollten, wie namentlich die ionischen Naturphilosophen, Anaxagoras, der einen ungeheuren Fortschritt durch die Lehre einer absoluten Transscendenz I, 26. 27 bezeichnet, ferner der wegen des Timäus so wichtige Plato, wie kurz dieser auch von dem Epikureer abgemacht wird und wie wenig er zu seinem Rechte kommt, während Sokrates eigentlich ganz fehlt und ebenfalls Xenophon. Eine sehr lehrreiche und interessante Hülfe für diese Partie findet der Lehrer in Kahnis, der in der Schrift „Über das Verhältnis der alten Philosophie zum Christentum" Leipzig 1884 einen Gang durch die Geschichte der griechischen Philosophie mit spezieller Berücksichtigung der Religionsphilosophie macht. — Im Einzelnen kann ich hier die Gründe für eine Auswahl nicht ausführlicher darlegen, ich eile zu dem, was für mich die Hauptsache ist. Nur bemerke ich noch dies. Auszulassen werden sein Stellen, die (charakteristisch für den Epikureer) für uns ans Obscöne oder Frivole anklingen, so I, 77—80, wo, freilich mit schlagenden Gründen die Menschenkörperlichkeit der Götter lächerlich gemacht wird, eine Stelle, die für den vollen Zusammenhang der Schrift kaum entbehrlich scheint. Aber in der Schule haben wir nicht Philologen, sondern Schüler vor uns, und für die ist nur das Beste gut genug. Dahin gehört ferner I, 92 von quaeque an bis 95 Z. 4 mit Ausdrücken, wie quae (membra) procreationis causa adfinxit, meretricula, und mit

*) Wie solches nach einem Programme von 1883 geschehen ist.

**) Schömann S. 24 . . . „eine Musterung . . . sehr ungründlich und unbefriedigend, dennoch für die Geschichte der Philosophie deswegen nicht ohne Wert, weil keine vollständigere Zusammenstellung dieser Art aus dem Altertum auf uns gekommen ist".

ihrer großen unfruchtbaren Nomenklatur; ebenfalls II, 105—114 das Bruchstück aus Cicero's Übersetzung des Arat, welches, ein literarhistorischer Beitrag, jedenfalls sein vielseitiges Interesse beweist, auch eine Probe giebt von seinem poetischen Geschmack und seiner Versificationsgabe, daher Schülern, die sich dafür interessieren, zur Privatlektüre überlassen werden kann, aber für den Fortschritt der Verhandlung mindestens nichts nützt. Das Stück III c. 11—15 — der in verschiedener Weise und mit verschiedenen Gründen geführte Nachweis, daß alles Körperliche veränderlich und mithin nicht ewig, jedes animal sterblich sei — werde ebenfalls befähigteren Schülern überlassen oder nur, wenn viel Zeit vorhanden, in der Klasse gelesen, nur erwecke man nicht den Schein, daß hier Dinge stecken oder Gründe gegen den positiven Gottesglauben enthalten seien, die man ängstlich verbergen müsse; nichts ist zu verbergen, namentlich wo der Gegenstand so hübsch und faßlich dargestellt ist wie in c. 12; oder man hebe einige Sätze aus dieser Partie hervor mit einem verbindenden Berichte über das Ausgelassene. In der Aufzählung von Beispielen unschuldig Verfolgter im 3. Buche, die gegen die Fürsorge der Götter für das Menschengeschlecht beweisen sollen, wird Cicero sehr breit, auch wäre es gefährlich, all diese gottlosen Spöttereien zu lesen, sagt Cotta doch selbst: invita in hoc loco versatur oratio, videtur enim auctoritatem adferre peccandi; wir streichen einfach § 82—84.

Die Auswahl, die ein Maximum des zu Lesenden enthalten dürfte und die ich hiermit meinen Fachkollegen vorschlage, ist folgende: Zu lesen ist: I, § 1—13 Z. 4; 15—28 Z. 4; 30—33; 42—57; 60—77 Mitte; 81—92 ad usum; 95—104 Mitte; 111 (c 40)—124 (im 1. und 3. B. ist im ganzen mehr zu kürzen, damit für das 2. Raum bleibe); II, § 1—26; 39 (c. 15)—66; 70—73 Anfang; 75—104; 115—125; 131—136; 140—144 Mitte; 147—168; III, 1—26 putarem; 40—43 Mitte; 47 (c. 19)—49 fuissent; 51, 52; 61—64 Z. 4; 67—68 Z. 5; 69—71 subesset; 77—81 s. f.; 84 (c. 35)—88 sapientiam; 91 Critolaus—95.

Das ist, wie man sieht, noch immer ein starkes Ciceropensum für die Prima (Oberprima); ausgelassen werden könnte unbeschadet des Zusammenhanges noch manches Einzelne, und wahrscheinlich werde ich, lese ich die Schrift in Prima wieder, noch weitere Kürzungen vornehmen.

So viel über die Auswahl und gegen das Bedenken, daß die Schrift zu lang sei. Das Dehnen und Kürzen der Lektüre liegt übrigens vorzugsweise in der Interpretatiosart. Wie ich sie mir am passendsten denke, wird aus den späteren Teilen dieser „Bemerkungen" sich ergeben. Nur möchte ich hier das sagen, daß man nicht durch zu gedehnte Erörterungen das Fortschreiten verlangsame. Die Schrift verträgt, einzelne Partien abgerechnet, ein ziemlich rasches Vorwärtsgehen. Im ganzen kann man sich in Bezug auf sachliche Erklärungen auf das Maß des von Schömann Beigebrachten beschränken.

Aber eine skeptische Schrift in der Prima? wendet vielleicht Mancher ein. Boissier (Cicero und seine Freunde, deutsch von Döhler S. 98) nennt Cicero eben als „Verfasser der Abhandlung über das Wesen der Götter" einen Skeptiker mit Worten, die diese Stelle geradezu zu einem Schmutzfleck in dem sonst so trefflichen Buche machen. Ein Skeptiker war Cicero nicht, das wird, sofern man überhaupt auf meine Betrachtungsweise eingeht, völlig erst weiter unten klar werden. Hier nur dies. Cicero ist wol Akademiker, die Akademiker betrachteten es als ihre Aufgabe, die wissenschaftlichen Probleme in utramque partem zu behandeln, aber doch nicht um durch Aufdeckung der beiderseitigen Beweisschwächen zu keinem Resultate zu kommen, sondern um Raum für höhere Erkenntnis zu gewinnen (veri reperiendi causa I, 11). Das tritt uns aus dem ganzen Tone des Akademikers in N. D. entgegen. Aber Cicero war doch mehr Eklektiker, und der Eklekticismus scheint „gerade auf diesem Gebiete, wo dem Menschen die Schranken seiner Natur das Wissen versagen, das Einzige zu sein, was dem Heiden von zugleich religiösem Sinn und denkendem Geiste übrig bleiben konnte" (Schöm. p. 16), und wenn Cicero den Cotta aussprechen läßt, „daß zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis ein großer Unterschied sei, daß der Glaube auf etwas Anderem als auf dialektischen Argumenten beruhe und daß, wer ihn durch solche begründen will, Gefahr laufe, ihn vielmehr zu schwächen" (ibid. 18), so liegt darin nichts weniger als Religionslosigkeit, es sind damit Zustände bezeichnet, wie sie auch bei wahren Christen vorkommen.*) Aber noch mehr. Cicero neigte in religiösen Fragen, oder sagen wir lieber gleich in seinem Gottesglauben, entschieden zu dem nach unsern Begriffen positiven Stoicismus. Wer möchte das nicht heraushören aus der Innigkeit und der Gemütswärme, mit der er den Stoiker Balbus seine Sache führen läßt? Überdies sagt er es ausdrücklich am Schluß der Schrift III, 95: haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior. Wer giebt Hoefig (Cicero's Ansicht von der Staatsreligion, eine lateinische Abhandlung, Progr. Krotoschin 1863 p. 8 u. 9) das Recht, Cicero der ausdrücklichen Lüge zu zeihen? und verleugnet hätte er sich, „ne in odium et

*) Wir denken dabei an das Wort eines alten Kirchenliedes:
Sagt das Fleisch gleich immer nein,
Laß dein Wort gewisser sein.

invidiam apud homines incurrat?" Wie kann man jemanden einen so niedrigen Beweggrund bei Äußerung seiner religiösen Ansichten imputieren? Dagegen Schömann 16: „Es ist kein Grund zu bezweifeln, daß er damit seine wirkliche Meinung ausgesprochen habe." Ist es denn gleichgültig oder zufällig, daß Cicero die stumme Rolle sich selber zuteilt? konnte er den Cotta nicht selber spielen? Und nun Cotta selber? fühlen wir ihm nicht überall den warmen Drang an, die römische Nationalreligion, die er als guter römischer Bürger vertritt, ja, die positive stoische Lehre vor dem Forum des Verstandes rechtfertigen und mit dem Herzen glauben zu können? man vergleiche doch nur die ersten Sätze im 3. Buche. Freilich nimmt er das Recht des eigenen Urteils in Anspruch; aber wenn ich, sagt er, gegen die Stoik streite, so habe ich doch nichts zu thun mit den Epikureern, welche im Grunde die Götter negieren und sich daran genügen lassen dürften zu sagen „esse quandam (!) beatam naturam et aeternam — „Brüder, überm Sternenzelt muß (!) ein (!) lieber Vater wohnen" —; ganz anders dagegen Balbus' Vortrag, den will ich nicht sowohl widerlegen als mich vielmehr durch vorgebrachte Gegengründe nur informiren, . . . die hergebrachte und von den Vorfahren überlieferte Religion werde ich stets verteidigen und habe sie stets verteidigt, und keine Rede, ob von Philosophen oder von Nichtphilosophen, wird mich je davon abbringen. Das klingt doch sehr positiv. So „begegnen wir mehrfach in Cotta's Vortrage einer mehr oder minder offen ausgesprochenen Vorliebe für die [den positiven Gottesglauben vertretende] Stoa" Hirzel p. 33. — Freilich wird hier über religiöse Gegenstände reflectiert; soll man aber die reifere Jugend von allem Reflectieren fern halten? Darüber weiter unten.

Aber sollten einige auffallende Flüchtigkeiten, wie die, daß der Verfasser an zwei Stellen (II, 73 hesterno die, und III, 18 nudius tertius) das Gespräch auf drei Tage verteilt, wogegen es nach anderen Stellen (cf. Schöm. p. 23) an einem Tage gehalten zu denken ist, oder sollte der textkritische Zustand dieser Bücher uns abhalten müssen, sie in der Prima zu lesen? Das wird wohl kein Unbefangener behaupten. In Bezug auf jene genügt dem Schüler gegenüber die Bemerkung, daß bei der Herausgabe die letzte Hand gefehlt habe, daß übrigens ähnliche Flüchtigkeiten bei den besten Schriftstellern sich finden, und was den Text betrifft, so liegt derselbe keineswegs so im Argen, daß dieser Punkt von irgend welcher Bedeutung für unsre Frage wäre. Auch darf man nicht behaupten, daß diese Bücher eine zu geringe literarische Behandlung oder Ausbeutung erfahren hätten, um deswegen der Schule nicht vorenthalten zu werden. Wie viel bietet namentlich in exegetischer Beziehung die mit der größten Achtung von Schömann besprochene, mit zahlreichen Anmerkungen ausgestattete Übersetzung des „verdienstvollen und hochachtbaren Raphael Kühner". Stuttgart. Krais u. Hoffmann 1863! neben ihr die von J. H. v. Kirchmann, Leipzig, Koschny 1875, der besonders in seinen ebenfalls zahlreichen Anmerkungen manches Nützliche und Verwendbare gewährt. Außer den oben S. 4 und 5 schon erwähnten Arbeiten Hirzels und Höfigs nenne ich hier nur: Degenhart, Kritisch-exeget. Bemerkungen zu Cic. d. N. D. Progr. der Studienanstalt zu Aschaffenburg 1881 (cf. Schwencke in Wageners Rundschau 1882, 45); B. Lengnick, Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros de natura deorum, Halle, 1871. Andere Beiträge finden sich von du Mesnil in N. Jahrbb. 1871, 11. von Göthe ibid. 1884, 1. von Schwencke ibid. 1879, 1 und 1882, 8/9, einige Textänderungsvorschläge ibid. 1883, 5/6, vgl. ferner Zusammenstellungen in Ztschr. f. G.-W. 1880, 12 und 1882, 2,3. Zahlreiche Hülfsmittel zur Sacherklärung werde ich weiter unten anführen.

Daß in **sprachlicher** oder überhaupt **formaler** Beziehung unser Buch irgend einer andern philosophischen Schrift Cicero's nachstünde, oder in stilistischer und grammatischer Beziehung weniger lehrreich wäre, hat meines Wissens noch niemand behauptet. Der ciceronianische Stil ist hier derselbe wie in den anderen Abhandlungen; wer hätte wie er verstanden, schwierige philosophische Gedanken oder Fragen (soweit Cicero überhaupt des Philosophierens fähig war) in anmutiger, gefälliger, auch für die noch uneingeweihten Jünglinge verständlicher Sprache vorzutragen? Welch leichter, ungezwungener Unterhaltungsstil, wovon als Probe S. 23, 29, 31 (bei Kayser) dienen mag! Wie leicht und auch für Anfänger faßlich der Nachweis, daß alles Körperliche vergänglich III, 29 flg.! Hier lernt der Schüler klaren und edlen Ausdruck für rein materielle Gegenstände und Gedanken II, 23—32; wie ansprechend für ihn die Beschreibung der Stufenfolge der lebenden Wesen II, 34! überhaupt Naturschilderungen, wie wir sie auf dem Gebiete der lateinischen Literatur kaum anderswo finden, in einfacher und doch schöner Sprache. Man vergleiche, was der Verf. sagt über die Regelmäßigkeit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Bewegung der Himmelskörper oder von der Materie der Gestirne II, 39 flg., oder wie er die Ursachen des Wechsels von Tag und Nacht, den Wechsel der Jahreszeiten, den jährlichen Sonnenumlauf, die Phasen des Mondes, seine verschiedene Stellung und seinen Einfluß auf die Erde oder das aus all dem hervorgehende Wachstum der Pflanzen schildert II, 49—54 (bes. § 54), was beiläufig zur Klarstellung der elementarsten Begriffe über astronomische Gegenstände, und zwar in klassischem Latein Anlaß giebt. Beredt und reich ist die Dar-

stellung der physischen Übel II, 14. Und nun jene Hauptstelle, die mich schon in meiner Jugend gepackt hat, die geistvolle Schilderung der menschlichen Sinne und überhaupt des Körperbaues in B. II. Ferner die Fülle und der Reichtum des ciceronianischen Ausdrucks auf abstractem Gebiete! ich glaube, die copia vocabulorum der Schüler wird durch die Lektüre von N. D. noch mehr bereichert als durch die der Offic. u. Tusc, er findet also Ausdrücke für „Abstrahieren“ II, 45, für exacte (mathematische) Gegenstände 47, für sprachlich-grammatische 64 fg. Man vergleiche das Abwechselnde des Ausdrucks für „Entstehen“ (der Götter) III, 47 ext. 49 ext., 51 in., eben so reichen Wechsel § 81. Und hier wie in andern Schriften zeigt sich an 1000fachen Beispielen, daß über die Wortstellung im Lateinischen das logische Verhältniß der Wörter entscheidet. Schöne Paronomasien und Wortspiele, nachdrucksvolle Wortfiguren lesen wir I, 17 s. f., 115 ext., 120 ext., II, 49 in., 74 (non decet, non datum est, non potestis), ferner nützliche und lehrreiche Sentenzen und Bemerkungen I, 96 ext., c. 37 in., II § 5 Z. 4 v. E., 44 ext.: mihi enim qui nihil agit esse omnino non videtur (köstlich nach Inhalt, Ausdruck, Wortstellung). Die enodatio nominum freilich, z. B. II, 64, die uns eine etymologische Wissenschaft in der Kindheit zeigt, fordert unwiderstehlich die negative und positive Kritik heraus, ist aber nicht unergötzlich. — Doch, abgesehen von all diesen Einzelheiten, es bietet die Ausführung des ganzen auch das Muster einer trefflichen tractatio, man betrachte nur das 2. Buch mit seiner Ausführung der § 3 aufgestellten Disposition (vgl. die Übersicht Kühners), worauf an dieser Stelle weiter einzugehen mir unnötig erscheint.

Was ich bis jetzt gesagt habe, scheint mir von verhältnismäßig nebensächlicher Bedeutung, viel wichtiger ist mir die **materiale** Seite der Frage.*)

Zuvörderst ist, wie jedermann zugestehen dürfte, N. D. ein Buch, welches sich nicht mit dieser oder jener gleichgültigen, dem Schüler fern liegenden Frage, sondern mit einem Gegenstande beschäftigt, der für jeden Menschen, also auch für jeden Schüler von allergrößtem Interesse, von allerhöchster Bedeutung ist; die Aufmerksamkeit auf die allerwichtigsten Dinge und die Richtung auf die alleridealsten Gegenstände erfährt durch die Beschäftigung mit ihnen Nahrung, Stärkung, Hebung.

Sodann aber ist uns N. D. eine geschichtliche Quelle und somit ein historisches Buch in weiterem Sinne, das seines Teils uns die alte Welt und namentlich die Zeit unmittelbar vor Christo als eine in einer großartigen Propädeutik begriffene kennen lehrt. Wer in diese Werkstatt großartiger Geisteserziehung einen verständnißvollen Blick gethan, dem wird die klassische Bildung zu einer Voraussetzung der christlichen Bildung, zu einer „praeparatio evangelii“. Indem der reifere Jüngling an der Hand einer solchen Quelle fast auf Schritt und Tritt zu einem Vergleiche der alten mit den neuen Völkern in religiöser, ethischer und allgemein geistiger Beziehung aufgefordert wird, so fängt er an, einen Zusammenhang zu ahnen wie zwischen großen Kulturepochen, so namentlich zwischen den allgemeinen Ideen, welche sie bewegten, daß wir's kurz sagen, den Zusammenhang und das Verhältnis christlicher und heidnischer Religion (vgl. Alexi, Unentbehrlichkeit

---

*) An dieser Stelle dürften passenderweise einige Bemerkungen über die betr. Literatur, so weit sie bei der sachlichen Behandlung von N. D. etwa zu benutzen sein oder in Frage kommen könnte, einzuschalten sein. Daß der Lehrer des Lateinischen in Prima mit den größeren Mythologien eines Welcker, Preller, Ed. Gerhard, wie namentlich mit den Sacralaltertümern von Becker-Marquardt und der Homerischen und der Nachhomerischen Theologie von Nägelsbach bekannt ist, setze ich voraus. Von älteren Büchern gewähren manche Ausbeute Hartung, Religion der Römer, 2 Teile, Erlangen 1836, ein noch nicht antiquiertes Buch; Lüken, die Traditionen des Menschengeschlechts, Münster 1856 (2. Aufl. 1868), welches „weniger bekannt und anerkannt zu sein scheint, als es verdient“; Krische, Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte der alten Philosophie 1. Bd. enthaltend: Die theol. Lehre der griechischen Denker, eine Prüfung der Lehre Cicero's, Göttingen Dieterich, 1840; Schelling. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Stuttg. 1856 u. Philosophie der Mythologie ebds. 1857, dazu Constant. Frantz, Schelling's positive Philosophie, Cöthen 1879. Unter neueren Schriften nenne ich Max Müller, Einleit. in die vergleichende Religionswissenschaft; die Schrift von Kahnis s. oben S. 4; Ed. Zeller, Religion u. Philosophie bei den Römern, Berlin Lüderitz 1872 (ein für zusammenfassende Übersichten, die der Lehre am Schlusse der einzelnen Partien giebt, treffliches Hülfsmittel); derselbe, die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, in des Vf. Vorträgen und Abhandlungen, 1. Sammlung Leipz. Fues 1875; Frick, Mythus u. Evangelium, Heilbronn Henninger 1879; Vict. v. Strauß u. Torney, Essays zur Allgemeinen Religionswissenschaft Heidelberg Winter 1879; derselbe, das unbewußt Weissagende im vorchristlichen Heidentum, Heilbronn Henniger 1882. Eine wahre Fundgrube für Parallelstellen classischer Schriftsteller zur Bibel sind R. Schneiders Christliche Klänge aus den griech. u. röm. Klassikern, Gotha Perthes 1885. Die ersten 3 Bände von L. v. Ranke's Weltgeschichte enthalten weit über 100 Stellen, an denen über das Religionswesen der Alten ein treffendes Wort gesagt wird. Die Schriften von Ed. Hartmann, das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung (cf. Philol. Rundschau von 1882 No. 27, wonach S. 111—159 für unser Thema wichtig scheinen) und Mörschbacher, über Aufnahme griechischer Gottheiten in den röm. Kultus, Progr. Progymn. Jülich 1882 — sind mir nicht zu Gesichte gekommen. Auch von den vorher genannten Schriften habe ich nicht alles gelesen, es dürfte auch nicht alles zu dem für den Lehrer der Prima durchaus nötigen Rüstzeug gehören. Wie vieles von dem Gelesenen in mein wissenschaftliches Bewußtsein übergegangen, wem die Priorität der einzelnen Gedanken angehört, mir oder Anderen, kann ich selber jetzt nicht mehr überall nachweisen. Wie viel jeder, der Schömanns Ausgabe g braucht, ihm nach fast allen Seiten hin zu danken hat, davon weiter zu reden „iniuria virtutum fuerit.“

der klass. Sprachen im Progr. des Gymn. zu Mühlhausen 1883 S. 17, und daselbst Martensen und Ziller). Bei den Griechen-Römern fand in Bezug auf religiöse Erkenntnis ein Haben und ein Nichthaben statt, sie hatten zu viel, um der „Qual des über die Welt nachdenkenden Verstandes"*) überhoben zu sein, sie hatten zu wenig, um sich befriedigt zu fühlen. Sie zehrten von dem religiösen Grundkapital, an dem alle Völker, alle Einzelnen geringeren oder größeren Anteil haben; aber sie hatten von dem Urlicht noch zu wenig übrig, von der Uroffenbarung selber zu wenig entwickelt.**) Ein großartiges Ringen um Ergreifung des Göttlichen durchzieht die Geschichte ihrer Geistesarbeit bis auf Christum hin, wie das der Altmeister Nägelsbach so herrlich ausspricht in Worten, die ich mich nicht enthalten kann wörtlich hierunter abdrucken zu lassen.†) Mir ist, als ob N. D. die Überschrift trüge: „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott, wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue? Ps. 42, 2, oder als ein Buch der Sehnsucht das Motto: Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Augustin. conf. I, 1. Was sollen doch all die Beweise für die 4 Thesen im 2. Buche über das Dasein der Götter, ihre Eigenschaften, ihre Weltregierung und ihre Fürsorge für die Menschen? Sie beweisen zunächst das Bedürfnis, Gewißheit zu haben über die wichtigsten Fragen des Menschenherzens. Und was ist denn im Grunde auch nach der christlichen Dogmatik die Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes? Sie wollen vor dem Verstande rechtfertigen, was das Herz schon a priori weiß, was der einfältige Christ auch so glaubt, können nur volentem trahere. Es glaubt diesen Beweisen doch nur, wer „aus Gott ist" (1. Joh. 4, 1. 4. 6), Zweifler, grundsätzliche Rationalisten nie. — Gleichzeitig aber tritt uns bei der Betrachtung des religiösen Denkens der Alten, wovon gerade die Bücher de N. D. ein beredter Ausdruck sind, ein stetes Schwanken, ein unruhiges Hin und Her zwischen Spiritualismus und Materialismus, zwischen Geist und Natur entgegen.

Und all dies Ringen, dies Dürsten und Sehnen, dies unruhige Schwanken war nie ein erregteres als im letzten Jahrhundert vor Christo. Das mußte so sein; denn erst als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn. Erst da konnte das Evangelium, bei den Juden in die Welt gebracht, seinen Siegeszug über die Erde antreten. Die Zeit war erfüllt, als man einsah, daß die alten Volksgötter ein Nichts waren, während man eines fühlenden, lebendigen und so zu sagen mit gotteswürdigem Wesen begabten*) Gottes bedurfte, daß aber der Ersatz, welchen die Philosophie bot, nicht stichhaltig war; erfüllt, als das Gefäß leer war, welches mit neuem Inhalte gefüllt werden sollte, als man um sich erblickte neben der gründlichen Zerstörung des alten Glaubens so viele andre Ruinen, von Staaten und Nationalitäten, von Bildungen, von Culten, als die Überzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit durchgedrungen war wie noch nie; erfüllt, als die Welt voll war von Fragen nach religiöser Erkenntnis, nicht etwa blos von Fragen wie die des Pilatus: „Was ist Wahrheit?"**) sondern man auch die jener

*) Ich mag das entsetzliche Wort Dubois-Reymonds (aus seiner Broschüre „Darwin versus Galiani" 1876 citiert Neue Ev. Kirchenzeitung 1884, 6 S. 86) nach welchem er die Menschheit nach dieser Seite hin im Grunde auf die Stufe der Tierheit reduciert sehen möchte, in seinem ganzen Umfange nicht wiederholen.

**) Wie ich mir dieselbe denke, darüber will ich an dieser Stelle nicht ausführlicher reden.

†) In der Vorrede zu seiner Homerischen Theologie, die der bescheidene und doch so tiefsinnige Forscher lediglich als eine „Vorarbeit" zu einer Religionsgeschichte der klassischen Heidenwelt betrachtet wissen wollte, sagt er S. XIX:

„Es stellte sich mir das Sehnen und Ringen des Menschengeistes nach dem Besitze des Einen, des lebendigen, persönlichen Gottes dar, ohne welchen derselbe sich nicht zu beruhigen und zu befriedigen, den ihm keine, dem Altertum stets nahe liegende pantheistische Weltanschauung zu ersetzen vermag. Dieses Suchen Gottes ist der lebendige Pulsschlag in der gesammten religiösen Entwicklung des Altertums. Aber schon bei dem Dichter tritt es für jeden, der Augen hat zu sehen, so deutlich als möglich hervor, daß dieses Suchen in der Ahnung und Sehnsucht des Bedürfnisses viel weiter vorgeschritten ist, als in der Fähigkeit demselben aus eigenem Vermögen Genüge zu thun. Darum reiht sich Versuch an Versuch, der wirklichen und wesentlichen Gottheit auf irgend eine Weise habhaft zu werden. Sie mißlingen sämmtlich, und das gesammte Weltwesen wäre ohne Steuer und Halt, die Bewegung und der Fortschritt ohne Leitstern und Mittelpunkt, wenn sich nicht teils im Gewissen des Menschen ein stetes Zeugnis von Gott, teils aus demselben die Kenntnis vom Guten und Bösen zu sittlichen Institutionen entwickelte, welche dem menschlichen Dasein wie Grund und Boden bereiten, so Sicherung und Garantie geben. Diese sittlichen Institutionen sind es, welche das Weltwesen bis zu der Zeit erhalten, wo der Menschengeist im eigenen Suchen des lebendigen Gottes befriedigungslos erschöpft das als Gnadengeschenk von oben erhält, was er als ein von seinem Ursprung zeugendes Postulat zwar immer vor Augen hatte, aber nie sich selber zu geben vermögend war."

*) Omnis talis a philosophis pellatur error ut, cum de dis immortalibus disputemus, dicamus indigna naturis immortalibus III, 64.

**) I, 67 fragt Cotta: Ubi est veritas? Ich übersehe nicht, daß es sich hier im Zusammenhange um die Wahrheit der Atomenlehre handelt (wie denn zwei Zeilen vorher die Frage lautet: ista igitur est veritas?) Aber immerhin ist jene, ob nun im Sinne traurigen Verzagens oder spöttelnder Blasiertheit gethane, die Heidenwelt, wie sie damals war, in Wehmut oder Ironie bewegende Pilatusfrage ubi est veritas? bezeichnend für die Zeit, deren Charakter in dem von Cotta vertretenen akademischen Nichtwissen und dialektischen Zweifeln seiner Schule sich repräsentierte. Ein Fragen nach Gott war in jenem Jahrhundert vorhanden. Welches Sehnen liegt in Cotta's Worten I, 91: „utinam tam facile vera invenire possim (merke das Präsens!) quam falsa convincere!

Hellenen erwog, die da fragten und sprachen: „Wir wollten Jesum gerne sehen“;*) — erfüllt war die Zeit, als man zur Überzeugung gekommen war, daß es entsprechend der Forderung: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert die Hoffnung, die in euch ist“ (1. Pet. 3, 15) eines festen Grundes für das religiöse Denken bedürfe**), als das Bewußtsein durchgebrochen war, daß, wie Schömann Einl. p. 19 sagt, „ein eigentliches Wissen von den göttlichen Dingen dem Menschen nicht möglich sei, und daß mithin die Religion, die ja doch thatsächlich überall vorhanden war, eine andre Quelle als das [sc. menschliche] Wissen haben müsse“ 2c. — Die eigentlichen Vorbereitungsdienste leistete dem Christentum die Philosophie; sie machte allmählich klar, daß haec (d. i. die heidnischen Mythen mit ihren Deutungen) et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futtilitatis summaeque levitatis II, 70. Dem Siege des Monotheismus über den Polytheismus hatte sie in den letzten Jahrhunderten vor Christo „wacker vorgearbeitet, ja, sie war eine von seinen wirksamsten und unerläßlichsten geschichtlichen Bedingungen gewesen“ (Zeller, Rel. u. Phil. bei den Röm. S. 44), also daß man sie gewiß eine „*παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν*“ (Gal. 3, 24) passenderweise nennen kann (vgl. Kahnis p. 6—17, 46; Strauß, das unbewußt Weissagende S. 4, 48).

Aber wie? höre ich da fragen, sollen mit dem allen unsere Schüler im lateinischen Unterricht gespeist werden? heißt das nicht fremdes hineintragen, was mit der eigentlichen Lehraufgabe nichts zu thun hat? und ist das nicht ein „Hineingeheimnissen“?†) Antwort: Die lateinische Stunde soll lateinische Stunde bleiben, soll nicht Religionsstunde sein, wol aber soll sie 1. nicht im Gegensatze zur Religionsstunde stehen; ruft die Religionsstunde: „Es ist in keinem andern Heil, als in Christo“, so soll die lateinische Stunde nicht das Gegenteil sagen, vielmehr: „Die alten Heiden hatten nicht, was sie brauchten“ — 2. soll sie, wenn Cic. d. N. D. gelesen wird, außer dem, was sie in rein sprachlicher Beziehung, an Erklärung, an grammatisch-stilistischer Denkübung und Verstandsschulung giebt, sachliche Erklärungen mit demselben Eindringen in den Gedanken und in demselben Umfange bieten, wie das geschieht bei der Lektüre der Tuscul., Offic. oder der Bücher de orat, und so, wie im lateinischen Unterrichte Cicero's Briefe oder des Tacitus Germania auch als historische Quelle benutzt werden. Man soll nur nicht, was sich auf dem Wege bietet und worauf man — sit venia verbo! — mit der Nase gestoßen wird, umgehen, sondern auch an Parallelen und Vergleichen mitteilen, was zur Illustration des Sinnes dient. Dazu rechne ich denn freilich, daß Antikes mit Modernem, heidnische Anschauungen mit christlichen, wo solche Vergleiche ungezwungen sich ergeben, verglichen wird. Oder hätten Cron und Ameis in ihren Schulausgaben platonischer Dialoge bezw. des Homer und Nauck in seinem Horaz so unrecht gethan, biblische Worte oder Verse aus deutschen Dichtern zu citieren? Hat uns doch Schimmelpfeng (N. Jahrb. 1881, 12) den Agricola als Fundgrube pädagogischer Weisheit vor den Schülern zu behandeln gelehrt.

Aber das ist richtig: Überall ist der Artunterschied zwischen Christentum und Heidentum festzuhalten, und zwar nicht allein im Interesse des lateinischen Unterrichts, wo die antiken Vorstellungen nimmermehr verdunkelt werden dürfen, sondern erst recht im christlichen Interesse, welches durchaus keinen Synkretismus verträgt. „Ist die Religion, welche ihren Anfang bei Abraham, ihre Vollendung in Christo gehabt, die Religion der Selbstoffenbarung Gottes, so ist es wissenschaftlich unzulässig, dieselbe in eine Reihe mit den Religionen der Völker (*τῶν ἐθνῶν*) zu stellen und mit ihnen als gleichartig zu behandeln“ (Vict. v. Strauß, Essays p. 56). Bei uns heißts: „Ich weiß, an wen ich glaube; mein Jesus ist des Glaubens Grund, bei dessen Wort ich bleibe, und das bekennet Herz und Mund.“ Die Alten hatten kein Wissen, weil keine untrügliche Offenbarung. Dies Nichtwissen charakterisiert das Altertum. Das jedoch will ich als Axiom für die Behandlung unsrer Frage aussprechen: Schließlich muß jede religiöse Überzeugung sich messen lassen an der Bibel.

Was aber das „Hineintragen“ anbetrifft, so meine ich, zur Begründung für die oben stehenden Sätze nicht wenige Belege an der Hand zu haben und einige derselben weiter unten vorzubringen.

Zuvor indeß noch eine Frage: Sollen Jünglinge reflectieren? muß man sie nicht davon zurückhalten? Allerdings von einer falschen Reflexion; wollten wir sie zurückhalten von jeder Reflexion, wir könnten's nicht, gewaltsame Absperrungsmaßregeln thun's auf diesem Gebiete nicht. Ohne unser Thun und Lassen erfahren sie heute vieles, vor dem man sie bewahren möchte; wer kennte nicht gewisse Familien- und Unterhaltungsblätter, wie sie in jedem Hause offen liegen? Übrigens soll und muß der gebildete Jüngling allmählich durch die Stufe der Reflexion hindurchgehen. Sehen wir nur zu, daß wir das Unsrige thun, damit seine Irr-

*) Joh. 12, 20. 21. *Ἕλληνες . . ἠρώτων . . λέγοντες . . θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν* (siehe die Ausleger, namentlich Godet). Uns ist die kleine Geschichte typisch.

**) A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere III, 6.

†) So hat Göthe gelegentlich seinen Erklärern vorgeworfen, daß sie manches in seine Gedichte hineingeheimnißt haben. Hat etwa Ranke, Weltgeschichte III, 2, 315. 316 auch in den Tacitus hineingeheimnißt?

gänge nicht definitiv aus dem Vaterhause in die Fremde führen. Der Kampf, der sich heute in der Welt abspielt, ist größer denn der zwischen Heidentum und Christentum, es ist der zwischen Theismus und Naturalismus, zwischen Religion überhaupt und bewußter Leugnung alles Göttlichen, zwischen Geist und Materie. Bejammernswert ist der Zustand, darin der Mensch nicht weiß, wie viel oder wenig Grund seine Vorstellungen von Gott oder göttlichen Dingen haben möchten, noch bejammernswerter die Gleichgültigkeit in diesen Fragen. Kann der Pädagog solche Zustände nähren? muß er die Sehnsucht, etwas von Gott und göttlichen Dingen begreifen zu wollen, nicht vielmehr fördern? Führen wir sie zu dem Ende in ein Gebiet, da die Verhältnisse nicht so kompliciert und verwickelt sind, wie heute, sondern einfacher, naiver, in den bewegenden Gegensätzen, übersehbarer und begreiflicher.*) Unser Buch führt uns in eine Situation, welche die der ganzen Zeit war, da man noch klarer und einfältiger reflektierte, da freilich die alte Glaubenseinfalt in Bezug auf die Volksgötter bei allen Gebildeten dahin war, da man sich aber mit großer Pietät (vgl. die Ausführungen Varro's in den ersten Büchern von August. de civ. D. u. die Cicero-Cotta's und Balbus' in N. D.) an den Kultus, an das Thatsächliche hielt und doch die Glaubensgewißheit, den festen Grund (die ἀσφάλεια Luk. 1, 4) vermißte und ihn nun in logischen Argumentationen suchte; da man fest und mit rührender Unerschütterlichkeit auf die Verständigung zwischen Glauben und Vernunft gerichtet, doch dies Ziel, weil man aus der eignen, selbsterfundenen Weisheit schöpfte (a se ipso sumendam esse sapientiam III, 88 wähnte), darum verfehlte, weil die göttliche Autorität fehlte, die wir in der heiligen Schrift besitzen. Solche Verfehlung und deren Notwendigkeit zu beobachten ist, dünkt mich, kein kleiner Gewinn. Daß Religion doch Religion bleibe, auch wenn sie vor dem Forum menschlicher Philosophie nicht bestehe, daß selbst dem Weisen, um sein Leben zu regeln, Glaubenssätze genügen, auch wenn der Verstand sie nicht fasse, daß jedes philosophische System für seine obersten Erkenntnisprincipien keinen Beweis führen könne und jedes System mit dem Glauben zufrieden sein müsse*), daß auf philosophischem Wege kein Gott gewonnen werde**), sondern als Resultat nur das bleibe, daß alle philosophischen Systeme durch Verstandswaffen anfechtbar seien; daß Fragen wie: „Was weiß ich von Gott und was habe ich von ihm zu halten?" zu allen Zeiten wiederkehren und immer dieselbe zwiefache Antwort finden: „Gar nichts, wenn du nach rein menschlichem Wissen fragst" und: „Genug, wenn du an der Hand der göttlichen Offenbarung dich allmählich empor arbeitest", — dies alles gezeigt zu haben, ist Cotta's Verdienst, wie es Schleiermachers unvergängliches Verdienst gewesen ist, der Religion und der Philosophie die beiden gebührende Stellung gesichert zu haben. Und dies sich von Cicero-Cotta in einfacher Weise dargelegt zu sehen, ist für den Jüngling kein kleiner Gewinn. Und ob dies Buch wegen Cicero's Schwäche im Philosophieren Männern wie Eckstein u. Teuffel vom rein wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet nicht genügt, wir nehmen's, wie es vorliegt, ohne Quellenuntersuchung, und lernen Latein daran und entnehmen an Genuß, an Anregung daraus, was es bietet, ohne zu bedauern, daß es lediglich nach Excerpten aus griechischen Quellen gearbeitet ist, welcher Umstand, worauf schon Schöm. p. 23 aufmerksam machte, unsre dankbare Anerkennung nicht hindern darf. Und ob „deos esse" nicht mit stringent durchgeführten logischen Syllogismen bewiesen würde, wir entnehmen aus Balbus' Darlegungen mit herzlicher, zuweilen auch bewundernder Freude die „duce natura" (I, 1) geführten „historischen", „kosmologischen", „teleologischen", auch „ontologischen" Beweise, von denen übrigens jede Dogmatik Notiz nimmt, und gehen übrigens an den sei es atomistischen oder naturalistisch-pantheistischen metaphysischen Speculationen des Vellejus und Balbus sine ira et studio vorüber, weil dieselben mit dem, was für uns die Hauptsache ist, doch nur in losem Zusammenhange stehen und zum Teil, wie oben angedeutet, ohne Schaden weggelassen werden können. N. D. und ganz besonders B. II. ist ein positiv wirkendes Buch, und zwar nicht blos deßwegen, weil es mit souveräner Verachtung gegen Epikur sich richtet (vgl. I, 61.)

*) Hier eine Parallele. An einem norddeutschen Gymnasium wird abweichend von dem bestehenden Usus mit besonderer ausnahmsweiser Genehmigung der Königlichen Aufsichtsbehörde die alte Geschichte in Prima, die mittlere und neuere in Sekunda gelehrt. Erst die Primastufe, so argumentiert der betreffende Direktor, ist die Zeit einer gewissen Reflexionsfähigkeit; nun bietet aber nur die alte Geschichte Zustände von Einfachheit, Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit, und nur an ihnen kann ich jungen Leuten zeigen und lehren, was ich an der Geschichte überhaupt ihnen zeigen und lehren will, die Gesetze geschichtlicher Entwicklung, Pragmatismus u. dgl.

*) multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quendam haberent insignem et inlustrem, iis sapientis vita regeretur I, 13 und Kirchmann S. 11.

**) . . . nullo igitur modo immortalem deum efficitis I, 110, was zunächst gegen die Epikureer gerichtet, sich gegen jedes philosophische System anwenden läßt. — Wem übrigens als Cicero verdanken wir die schöne Geschichte vom Simonides I, 60, der, aufgefordert von Hiero, sich über das quid aut quale sit deus? auszusprechen sich zuerst einen, dann zwei, dann mehrere Tage Bedenkzeit ausbat, bis er endlich erklärte: Je länger ich nachdenke, desto dunkler scheint mir die Sache —? Sind wir denn so viel klüger als jenes Kind, das Augustinus am Ufer des Meeres beflissen sah, den unendlichen Ocean in sein kleines Schöpfgefäß zu füllen?

Schüler können daraus mancherlei lernen. Zuerst dies, daß es auch bei den Heiden durch den Einfluß der Religion gekommen ist, wenn sie in Tugend und Sittlichkeit vielfach Vorbilder geworden sind trotz ihrer mangelhaften Gotteserkenntnis und teilweise unwürdigen Vorstellungen.*) Einige Belegstellen darüber werden unten besprochen werden. Die Stelle I, 81 und 82 (wo Cotta dem Sinne nach ausführt, daß deswegen, weil die Ägypter keine Götter in Menschengestalt verehrten, sie desto religiöser gewesen seien) giebt Gelegenheit, in kurzem auf den Unterschied der unter Tiersymbolen die Gottheit vorstellenden Völker von den Griechen-Römern (vgl. V. v. Strauß Essays S. 44: der ägyptische Tierdienst eine Art zerstückelten Pantheismus) aufmerksam zu machen. Ferner: Die „Mythen"**) charakterisieren sich schon dadurch, daß sie zu den verschiedenen Zeiten verschiedene Behandlungsweise erfuhren; Plato behandelt sie mit gerechter sittlicher Entrüstung, Euripides mit subjectiver Willkür in Anwendung einer Natursymbolik, Lucian-Voltaire, der die Konsequenzen Plato's zieht, mit dem treffenden Spott eines Spötters, dem nichts heilig ist, die Zeit der ersten römischen Kaiser, wie aus den pompejanischen Wandgemälden zu ersehen, macht sie zu Dekorationsstücken der Üppigkeit und zum Gegenstande der Lascivität und Frivolität; Schiller zu redenden Beweisen des von den Menschen stets ersehnten und einst geglaubten Durchdringens des Menschlichen mit dem Göttlichen, Röpe, (Schillers Götter Griechenlands, Hamburg 1853) zu Anticipationen christlicher Ideen, Vict. v. Strauß zum Ausdruck der Vorandeutung des menschgewordenen Gottessohns (das unbewußt Weissagende S. 26 flg.) Demgegenüber tritt uns als die Römer charakterisierend, kaum wechselnd je nach den Zeiten der Begriff religio entgegen: „der röm. Glaube hatte einen durch und durch sittlichen Charakter; das heißt eben Religion bei den Römern: Gewissenhaftigkeit in der Wahrnehmung aller Wege, auf denen sich die Götter offenbarten, und in der Erfüllung aller Pflichten gegen die Götter" (Kahnis 74). „Den Römern war es mit ihrer Religion heiliger Ernst" (Zeller p. 10). Ängstliche Sorge, allen, auch den zahllosen kleinen Indigitamental-Göttern den vorgeschriebenen Dienst, der ihr Leben fast einschnürte, zu widmen, ist das Wesentliche ihrer religio. „Qui omnia, lautet die bekannte Definition II, 72, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi a relegendo" womit denn die des Lactanz zu vergleichen. Wie sehr der Cultus die Hauptsache war, wie sehr der Glaube an den Segen der Cultusformen alle beherrschte, (vgl. Aug. d. civ. Dei I—V), zeigen Stellen wie II, 8: Si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut inferiores reperiemur, religione id est cultu deorum multo superiores (vgl. Sall. Cat. 12: nostri maiores religiosissimi mortales); ferner III, 5, wo von den sacra und auspicia und den verschiedenen Arten der Divination die Rede ist und Cotta fortfährt: harum religionum nullam umquam contemnendam putavi mihique ita persuasi, Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae nunquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset" und III, 94: es handle sich bei diesen Fragen um einen Kampf pro aris et focis et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos, pontifices, sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis.

Cotta ist ein echter Repräsentant der Gebildeten seiner Zeit, denen das Bedürfnis nach Gott gar nicht abzustreiten ist und denen sich doch gar kein Halt bot (III, 38—49). Wir erfahren, daß man eigentlich eines namenlosen Gottes I, 84 bedürfe, man sich einen solchen aber nicht recht denken konnte, wie denn später in den ersten Jahrhunderten nach Christo die Heiden gerade daran Anstoß nahmen, daß Gott nicht wie die Heidengötter bestimmte Namen hatte. Den tieferen Denkern blieb Gott der unbekannte Gott (Apostelg. 17, 23), aber sie ahnten ihn, wußten einigermaßen wie dieser unbekannte beschaffen sei, ähnlich wie die Astronomen die Stelle eines noch unentdeckten Planeten andeuten, ob sie ihn selber auch nicht sehen. Obwohl sie nun diesen nicht als Schöpfergott auffaßten, das nach der Befangenheit des Altertums auch gar nicht konnten, wobei denn interessant ist zu sehen, wie Vellejus im 1. Buche fast dieselben Gründe gegen die Weltschöpfung vorbringt, welche heute dagegen vorgebracht werden, so war man doch von einem monotheistischen Zuge beseelt, wozu die Philosophie seit Sokrates wacker vorbereitet hatte. Trotzdem manche dem flachen Euemerismus III, 53 fg., worüber der Schüler hier Belehrung empfängt, andere dem Mysterienwesen (I, 119) sich hingaben, wünschte man, einen Gott glauben zu können, der zur Tugend führe, (III, 86 fg.), der da weise sei (ib. 88), der Güte und Gnade (Gunst) besitze (I, 121), wünschte, zu einem Gotte beten zu können, der wirklich sehen und hören könne (ib 36), während man sich weit entfernt wußte von jener Zuversicht, die mit Ps. 94, 9 spricht: Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? der das

---

*) Luther, Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauern: . . . „Wollt Gott, wir wären das mehrer Teil gute, fromme Heiden, die das natürliche Recht hielten, ich schwiege des christlichen."

**) namentlich die homerischen, die doch auch vielfach in D. N. herangezogen werden.

Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen? oder mit Ps. 38,10: Herr, vor dir ist alle meine Begierde, und mein Seufzen ist dir nicht verborgen. Daß das Gewissen, dessen Macht man kannte (grave ipsius conscientiae pondus, qua sublata iacent omnia III, 85), von Gott sei, (Röm. 2, 14. 15), dazu konnten sie sich nicht erheben. Aber die Macht der Sünde und ihre alle, alle Verhältnisse durchdringende Kraft kannte man gründlich, wie denn von der allgemeinen Sündhaftigkeit z. B. III, 67 flg. bes. § 69 eine ergreifende Schilderung gegeben wird, welche lebhaft an das Gemälde von der Verdorbenheit der Welt erinnert, welches Paulus im 1. Capitel des Römerbriefes aufstellt. Und wenn III, 90 die Erbsünde und der Erbfluch als größte Ungerechtigkeit verspottet werden, so liegt darin ein starker Beweis, wie allgemein man daran glaubte. Daß nun aber Kopf und Herz, daß philosophischer und Kultusglaube in solchem Widerstreit befangen waren, das veranlaßte so viele zu jener traurigen doppelten Buchführung, wovon wir kräftige Proben finden I, 61. III, 5 u. 11 Z. 1.

Es dürften in dem Vorstehenden wol einige Beweise für die Behauptung enthalten sein, daß wir in der Schrift d. N. D. einen höchst lehrreichen Beitrag zum Verständnis der Zeit vor Christo nach Seiten ihres religiösen Zustandes haben, und daß Schüler auf der Stufe eines Primaners durch Lektüre derselben in Bezug auf die Würdigung des Verhältnisses des Christentums zum Heidentum einen fördernden Einfluß erfahren werden. Wollte ich nun noch jeden die Sache kennzeichnenden Ausspruch oder Gedanken Cicero's anführen und mit biblischen Illustrationen versehen, so wäre des Stoffs viel zu viel für die Grenzen dieser Programmabhandlung, doch möchte ich noch einige Punkte zur Besprechung bringen. Auch da muß ich auf Ausführung, auf systematische Ordnung verzichten, mit Andeutung mich begnügen. Es kommt lediglich auf Hervorhebung von Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen den antiken und den biblisch-christlichen Gedanken an; auch die ähnlichen selber werden verschieden gefärbt sein, denn derselbe religiöse Gedanke, heidnisch oder christlich ausgedrückt, wird doch wieder auf eine Verschiedenheit hinauskommen. Es kann also nur von Analogien, Parallelen, Anklängen die Rede sein.

1. Schon in den ersten Zeilen unsrer Schrift wird klar ausgesprochen, daß es mit der Religiosität eine hochwichtige Sache sei; Herzenssache ist sie, das fühlen wir durch, dem Verfasser [1]). Ohne aufrichtige Gottesverehrung, (welche frei ist von ficta simulatio I, 3) muß alle pietas, sanctitas, religio schwinden; mit der religio aber fällt alle fides und societas generis humani und die una excellentissima virtus, die iustitia [2]); es sind magni et nobiles philosophi, die eine göttliche Weltregierung und Fürsorge für die Menschen lehren [3]); Gotteserkenntnis führt zur Selbsterkenntnis [4]) (ad agnitionem animi pulcherrima est) und ist unentbehrlich zur Regelung der Gottesverehrung. Und dies Bewußtsein durchzieht die ganze Schrift, namentlich die positiven Ausführungen des Balbus, der am Schluß des 2. Buches dem Cotta zuruft I, 167. 168: nemo vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit, und zerstört auch einmal im Unwetter seine Saaten, er ist doch kein deo invisus aut neglectus . . ; magnis autem viris prosperae semper omnes res [5]); dem schließ du, Akademiker, dich an, und wenn das in utramque partem disputare eure Gewohnheit ist, so tritt lieber auf meine Seite: mala enim et impia consuetudo est contra deos disputandi, sive ex animo id fit sive simulate [6]).

1) Rührend mag dies alles sein, aber wie ganz anders die Herzinnigkeit der Anfangsworte des Heidelberger Katechismus: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Daß ich mit Leib und Seele, beides im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin 2c." Es dürfte nicht unangebracht sein, auf die totale Verschiedenheit auch der besten religiösen Gedanken des Altertums von dem Geiste, welcher aus Schriften, wie die angeführte, oder gar aus ihr, die über allem Vergleiche erhaben, der Heiligen Schrift, uns entgegentritt, auch bei der Lektüre der Alten den Schüler aufmerksam zu machen. — 2) Ähnlich zeigt Römer 1, 18—32, wie der ἀσέβεια die ἀδικία (v. 18) unausbleiblich folge. — 3) Ps. 121, 2: Meine Hülfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. — 4) 2 Kor. 3, 15: Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind ist von Gott. Wie zahlreich sind die Parallelen zu dem Gedanken, daß Gott, der „die Herzen und Nieren prüft" (Ps. 17, 10) und „unsre unerkannte Sünde in das Licht vor seinem Angesicht stellt" (Ps. 90, 8) zur rechten Selbsterkenntnis verhilft. Ps. 19, 9. 12. 13: Die Gebote des Herrn erleuchten die Augen . . auch wird dein Knecht durch sie erinnert . . wer kann merken, wie oft er fehle? — 5) Röm. 8, 28: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen." . . . „Es kann mir nichts geschehen, als was Er hat versehen und was mir selig ist." — 6) „Zweifel sind vom Teufel," sagt das christliche Sprichwort, und ähnlich der ciceronischen klingt die bekannte Mahnung, „mit dem Heiligen nicht zu spielen."

2. Es giebt keinen Gegenstand, über den die Meinungsverschiedenheit der Menschen überhaupt, namentlich aber der Weisen und Gelehrten so groß wäre, wie über die religiösen Dinge und über das Wesen der Götter I, 1 u. 5, daher diese Frage eine überaus schwierige und überaus dunkle (perdifficilis und perobscura) ist [1]); durch Anwendung der von den Göttern verliehenen Geistesgaben und ernste Studien gelangt der Mensch zur cognitio deorum, e qua oritur pietas . . iustitia . . reliquaeque virtutes, e quibus vita beata exsistit par et similis de-

orum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus [2]) (II, 153); aber diese Erkenntnis ist Gabe, selbst der allerscharfsinnigste hat sie nicht von selbst, er hat sie ab ipsa natura (d. i. in diesem Zusammenhange von der Gottheit) didicit, er hat sie nicht ipse repperit (II, 16) [3]).

1) Ja, freilich „Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann“ . . 2 Tim. 6, 16 . . . „Gott hat niemand gesehen“, aber „der eingeborene Sohn der in des Vaters Schoße ist, der hat es uns verkündigt“ (Joh. 1, 18). — 2) Merke die Überschätzung der Erkenntnis (Intellektualismus); der heil. Bernhard dagegen: Tantum deus cognoscitur, quantum diligitur; Paulus: Und hätte ich alle Erkenntnis . . und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts 1 Cor. 13, 2. Ferner: Wie viel hat diese vita beata und die immortalitas deorum mit dem „ewigen Leben“ der Schrift zu thun? — 3) „Solches Erkenntnis ist mir zu wunderlich und zu hoch, ich kann es nicht begreifen“ Ps. 139, 6. Von den Christen heißt es: sie werden alle διδακτοὶ θεοῦ sein (Joh. 6, 45).

3. Das Dasein der Götter (deos esse) wollen alle, Epikureer wie Stoiker, beweisen, und gerade daß sie das alle wollen, ist ein Beweis, daß sie glaubten vor dem Beweise; auch der akademische Kritiker Cotta glaubt's, wie er ausdrücklich erklärt (I, 62). — Die Epikureer beweisen mittels der Prolepsis I, 43: Allen Menschen hat die Natur selber den Gottesglauben eingeprägt („impressit,“ insculpsit“). Kein Volk, selbst nicht das ungebildetste, ist ohne anticipatio quaedam deorum, die prolepsis d. i. die antecepta animo rei quaedam informatio, ohne die kein Verstehen, kein Untersuchen, kein Forschen; das ist nicht eine instituto aliquo aut more aut lege festgesetzte „opinio“, es ist eine ad unum omnium firma consensio, weil wir insitae vel potius innatae cognitiones haben; diese omnium consensio ist ein Beweis für die Wahrheit, daß Götter seien. Man sieht — Anklänge an den ontologischen Beweis und Verknüpfung mit dem historischen*). Denn quae est gens aut quod genus hominum, das diese Anticipation nicht hätte? omnibus placet (I, 62). Wer das bezweifelt, sagt Balbus II, 4, der mag nur gleich die Sonne vom Himmel herunterleugnen; denn ihr Dasein ist nicht „evidentius“ als das; das haben wir als ein cognitum comprehensumque animis, wä's nicht so, so würde der Glaube daran diuturnitate temporis dahinschwinden, nun aber bleibt der Glaube stabilis, und die Verehrung der Götter und Heilighaltung der Religionsgebräuche wird von Tage zu Tage größer und besser.

*) Darauf, wie nach Epikur die προλήψεις in der Seele entstanden — nach Schöm. zu I, 43 u. Hirzel p. 117. 118 sind sie Vorstellungen von unmittelbarer Klarheit, nach Kahnis p. 53 „rein subjective Erkenntnisformen der Vorstellung“ — lassen wir uns hier eben so wenig ein, wie auf die einzelnen stoischen Beweise II, 5 flg.

Vollends aber erkennt man Gott aus Blitz, Donner und Stürmen [1]) (II, 14, III, 16), kurz aus der Natur und dem Leben in ihr. Dieser kosmologische Beweis wird namentlich im 2. Buche von dem Stoiker geführt, und zwar in so klarer, einleuchtender, begeisterter Weise, daß ich darauf verzichten muß, hier mit diesen abgerissenen Bemerkungen auch nur einen schwachen Begriff davon zu geben — eine Schilderung, die ich (ebenso wie die weiter daran sich knüpfende teleologische Betrachtung) zu dem Herrlichsten zähle, was aus dem klassischen Altertume uns überliefert und würdig ist, dem „Geist in der Natur“ von H. Chr. Oersted an die Seite gestellt zu werden. Schon aus dem großen Himmelsbau wird das Dasein Gottes entnommen [2]), aus dem gewaltigen Weltgebäude, der Herrlichkeit des Firmamentes, aus der großen Regelmäßigkeit und Ordnung im Weltall bei allem Wechsel, der Bewegung der Gestirne, der Unveränderlichkeit im Verlaufe ungeheurer Zeiträume — Dinge, in denen nihil unquam immensa et infinita vetustas mentita sit II, 15 —; da muß man, wie man beim Eintritt in ein wohl eingerichtetes Haus oder Gymnasium oder Forum sieht, daß aller Dinge ratio, modus und disciplina nicht ohne Ursache entstehen kann, so auch notwendig die Ueberzeugung gewinnen, ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari [3]). Und wie sind doch die großen Wohlthaten, welche den Menschen aus der trefflichen Einrichtung des Himmels und der Fruchtbarkeit der Erde erwachsen, ein redender Beweis für Gottes Dasein! (II, 13).

Abgesehen ferner von den Göttererscheinungen, welche quemvis non aut hebetem aut impium deos praesentes esse confiteri coegerunt [4]) (II, 6), ist das große Gebiet der Vorahnungen der Zukunft, der Weissagungen der verschiedensten Art, der Auspicien mit ihrer wunderbar großen Macht und Bedeutung im römischen Staatsleben, der sibyllinischen Sprüche, der Augurn- und Haruspicesbescheide ein Zeugnis vom Walten der Götter; denn quorum interpretes sunt, eos ipsos esse certe necesse est (II, 12), nun sind aber deorum interpretes, also müssen wir auch gestehen, daß Götter sind [5]).

Deutlicher als in dem oben (vgl. vor. Spalte) Bemerkten klingt der ontologische Beweis an in II, 16: Die herrlichen Dinge am Himmel und in der Welt können von Menschen nicht zu Stande gebracht werden; sie sind aber und werden zu Stande gebracht, also muß ein Wesen da sein homine melius, und das ist Gott; andernfalls ist der Mensch das vollkommenste Wesen, weil er allein das vernünftige Wesen in ihr ist, und das zu behaupten wäre „unsinnige Anmaßung“ (vgl. II, 22).

Natürlich, daß alle diese Beweise von Cotta bemängelt werden, — genau wie heute die Beweise für

biblische Lehren; formell und abstract sind die Einwände meist richtig, und dennoch nicht beweisend. Woher kennt man alle Völker und ihre religiösen Ueberzeugungen? so klingt's auf ungläubiger Seite wie ehemals (I, 62) so jetzt. Die Wahrheit ist, daß wir, die wir unendlich viel mehr Völker übersehen als Cicero's Zeitgenossen, noch kein Volk ohne Religion nachweisen können. Man führt dagegen die Buddhisten als Atheisten an, aber daß diese bereits den Standpunkt einer großen Verbildung, einer Degeneration und Abirrung vom genuinen Zustande repräsentieren, dürfte nach Max Müllers und Victor von Strauß' Schriften unzweifelhaft sein [6]). — Aber hast du Gott je gesehen? ich habe, so läßt sich ein materialistischer Prophet unsrer Tage vernehmen, die ganze Erde, habe alle Naturgebiete mit der Lupe untersucht, habe aber Gott nicht gefunden. Also alles Ungesehene wäre kurzweg zu streichen? Gegen solche materialistischen Fündlein bringt Cicero sehr schöne Gegenbeweise der Analogie I, 88. 89. „Da könnten ja die Binnenländer das Meer streichen, die Seriphier den Löwen, Panthern und Elefanten das Dasein aberkennen" (vgl. 97) — alles sehr hübsch und für die Jugend schlagend und faßlich dargestellt. — Cotta streitet übrigens gar nicht gegen die Existenz der Götter, (non pugno I, 62), sondern nur gegen die Beweise dafür; ihm ist's mit der bloßen opinio — ja, bei den Alten waren die Ueberzeugungen im ganzen nur „opiniones" — zu wenig, er will sie sich zur persuasio gebracht wissen, will sibi persuaderi ad veritatem, will die ratio (den „festen Grund") von dem allen haben; das ist sein Schmerz, daß seine persuasio nicht ausreicht [7]); „ich bedarf einer andern Erkenntnisquelle!" ruft er III, 64 aus [8]).

1) Ps. 29: „Die Stimme des Herrn gehet auf den Wassern, der Gott der Ehren donnert, die Stimme des Herrn gehet mit Macht, die Stimme des Herrn geht herrlich, die Stimme des Herrn zerbricht die Cedern, die Stimme des Herrn häuet wie Feuerflammen . . ." Uns ist Ps 29 mehr als ein poetisches Phantasma. Übrigens merke, wie aus den unser Gemüt mit Schrecken erfüllenden Naturerscheinungen die Modernen gerade das Gegenteil von dem, was Cicero daraus erschließt, folgern, nämlich die Nichtexistenz Gottes. — 2) Sofort schlägt diese Betrachtung auf Grund von Ennius' Citat („quem invocant omnes Jovem" II, 4) in Naturvergötterung um, in Identification vom Schöpfer und Geschöpf; siehe da das eigentliche Kennzeichen und den Grundschaden des Heidentums (Röm. 1, 25). Aber hier ist Gelegenheit zu zeigen, wie gerade der Gott vom Himmel Hauptgott der Völker wurde (vgl. übr. Schöm. z. d. St.). Dieser Jupiter-Himmel ist der „pater divumque hominumque" und der „praesens ac praepotens deus", ist das nicht anklingend an Jerem. 23, 23. 24: Bin ich nicht ein Gott der nahe ist, spricht der Herr, und nicht ein Gott, der ferne sei . . . Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllet? . . Den Hebräern ist er der Herr, „Gott vom Himmel" Dan. 2, 28 und Jona 1, 9. Wenn aber Christen sagen: „Der Himmel sei uns gnädig," so müssen sie wissen, daß das heidnische Ausdrucksweise ist. — 3) Ebr. 3, 4: Ein jegliches Haus wird von jemand bereitet, der aber alles bereitet, das ist Gott. — 4) Was sollen wir dazu sagen? jedenfalls beweist die pietätsvolle Behandlung des Volksglaubens und dieser selbst für das Bedürfnis fühlbarer Gottesnähe. — 5) Die Gottheit thut ihren Willen durch besondere Bezeugungen kund, das ist Axiom in aller Religion — mögen auch die hier vom Stoiker beigebrachten Gründe und ihre Art, den Glauben und die Vorstellungen des Volks ihrem innersten Kern nach für richtig anzusehen und durch allegorische Deutung für ihr System zu verwerten, unhaltbar sein. — 6) Max Müller, Einleitung &c. p. 128: Die Idee der Gottheit hatte ihre historische Entwickelung in Indien durchlaufen, als Buddha seine neue Lehre verkündete. Sie war durch mythologische Verderbnisse so verunstaltet und erniedrigt (!) worden, daß Buddha sie nur verwerfen und für eine Zeit wenigstens aus dem Heiligtume des menschlichen Herzens verbannen konnte. — 7) Weder opinio noch ad veritatem persuasio reicht von fern an die πίστις; Verstandesüberzeugung ist wol ein wesentliches Ingrediens des „Glaubens", aber verhält sich nur wie eine Photographie gegen ein Ölbild oder gegen die dargestellte Person selbst zu demselben, dessen Tiefe und Fülle keine antike Seele kannte. — 8) So rief die ganze Welt vorher, ehe die Zeit erfüllt war, schmerzlich dem Lichte entgegen, das von Bethlehem aus das Dunkel der Völker erleuchten sollte.

4. Was die große Frage nach der Beschaffenheit der Götter (quales sint dii) betrifft, so ist sie natürlicherweise die Hauptfrage, aber auch die schwierigste; hier fühlt man mehr als anderswo das Fehlen des festen Fundamentes der Offenbarung. Daher nicht bloß die Verschiedenheit zwischen den Ansichten der einzelnen Schulen, sondern auch ein gewaltiges Schwanken innerhalb der Schulen selber, in den Anschauungen wie in den Ausdrücken. Die Götter sind Wesen aus den feinsten Atomen, von Menschengestalt, entrückt allem irdischen Wesen, Verkehr und Thun — so die Epikureer; die „Natur" ist Gott, ruft der Stoiker, aber bald werden dafür die Ausdrücke „Welt", „Feuer", die durch alles hindurchgehende „Naturkraft", „Weltseele" gebraucht, statt des einen Abstractums treten dann wieder mehrere Konkrete auf, die Gestirne als intelligente lebendige Wesen oder auch mehrere abstrakte Kräfte, die meisten dieser Ausdrücke mit Attributen versehen, welche Persönlichkeit und Bewußtsein bezeichnen. So ist es ein stetes Umschlagen vom Persönlichen ins Unpersönliche, von monotheistischen in polytheistische Anschauungen, ein fortwährendes Schillern zwischen Pantheismus und Supranaturalismus, zwischen Immanenz und Transcendenz. Cotta, der Kritiker, ist der, welcher die Schwächen in den epikureischen und stoischen Gottesanschauungen aufdeckt, aber so, daß er positiv auf die Eigenschaften, die der „rechte Gott" haben müsse, hinweist.

Wenn die Stoiker sagen (I, 23), „die Welt selbst sei ein belebter und weiser Gott", so machten wir oben (3 Anm. 2) schon auf den wunden Punkt des Heidentums, die Identification von Schöpfer und Geschöpf, aufmerksam. Vellejus wendet gegen jene Definition sehr hausbacken, aber richtig ein: Dann wird,

wenn die Erde sich dreht, in der kalten Zone friert, in der heißen brennt, Gott sich mitdrehen, mitfrieren, mitbrennen. Die Epikureer dachten die Götter freilich als intelligente Wesen, konnten die Intelligenz sich aber nur mit menschlicher Gestalt verbunden, mußten sie selber also menschenartig denken, Wesen indeß, die völlig unthätig seien. Auf die Frage, welches ihr Leben sei und wie sie ihre Zeit hinbringen, wird I, 51. 52 den Stoikern gegenüber, die den Göttern eine ununterbrochene Thätigkeit in Regierung und Lenkung der Welt und des Weltlaufs zuschreiben, absolute Ruhe und Thatenlosigkeit beigelegt, ihre Seligkeit lediglich in Gemütsruhe und in Freiheit von allen Geschäften gesetzt [1]); einer „göttlichen Werkstatt habe es zur Herstellung der Welt nicht bedurft, sondern „natura" effectum esse mundum" [2]); und dann wird mit sehr billiger (und als solche vor den Schülern leicht zu kennzeichnender) Verhöhnung der Stoiker die Atomenlehre kurz vorgetragen, der sich in kürzester Oberflächlichkeit unter Verspottung der stoischen εἱμαρμένη und μαντική die Schilderung der freilich nicht sehr beneidenswerten Freiheit und von keinem Gedanken an göttliches Eingreifen gestörten Gemütsruhe der Epikureer anschließt [3]).

Wenn dagegen Cotta I, 113 die Glückseligkeit der Götter fast als ein nil agere unter Schmerzlosigkeit und unablässigem Denken an ihre Behaglichkeit und sinnlichen Genuß lächerlich macht (was vgl. Schöm. p. 33 keineswegs völlig richtig), so ist das ja wohl natürlich. Und doch, wie sehr diese unthätigen Götter von aller Göttlichkeit evacuiert und wie niedrig und tief diese ganze epikureische Lehre, ist's nicht, als wäre es ein fernes, fernes Glockenläuten von der Selbstseligkeit dessen, der da heißt „der Selige und allein Gewaltige, der König aller Könige und Herr aller Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnet in einem Licht, da niemand zu kommen kann, welchen kein Mensch gesehen noch sehen kann, dem sei Ehre und ewiges Reich!" 1 Tim. 6, 15, 16 —? Zu jener Abstraction, daß von dem seligen und unsterblichen göttlichen Wesen Zorn und Genuß völlig ausgeschlossen seien (I, 45), können Christen sich nicht verstehen, die da wissen von „Gefäßen des Zornes und Gefäßen der Gnade". Daher Cotta mit Recht (I, 121): Wer den Göttern opem et gratiam abspreche, reiße mit der Wurzel alle Religion aus dem menschlichen Herzen, da sei kein Mensch, kein Gott dem Gotte lieb und wert, keiner werde von ihm geliebt noch geschätzt. (Merke: der Mensch bedarf des liebenden Gottes, das lehrt uns Cotta's Wort). Ferner, wenn die Epikureer Wohlwollen und Güte für bloße Schwäche erklärten, so gebe es dem gegenüber schon bei Menschen eine natürliche, unreflectierte Liebe „ohne Lohne" (gratuita), wie viel mehr bei den Göttern, die sich unter einander und die Menschen lieben [4]). In Wahrheit lasse Epikur die Götter nur dem Namen nach bestehen, hebe in der That sie auf (re tollit, oratione relinquit deos I, 123). Wir aber bedürfen eines Gottes, zu dem ich sagen kann: „Propitius sit!" [5]) (124).

Lehrreich, aber schwierig ist, was I, 46—50 über die Gestalt der Götter nach Epikur vorgetragen wird. Wir dürfen des weiteren hier nicht darauf eingehen und bemerken in der Kürze nur dies: Wenn Cotta eine „Verwandtschaft" der Menschen mit den Göttern anerkennt I, 91, wenn ihm die menschliche Figur vor den Menschen da war und die der Götter war, also die Gestalt der Götter non humana, sed nostra divina dicenda est: so wissen wir, daß Gott „den Menschen in Seinem Bilde schuf." Wahr ist an der Vorstellung der Alten, daß es hier eine Verwandtschaft des Menschen mit dem Göttlichen giebt (. . . „welcher ob er wohl in göttlicher Gestalt [6]) war") . . .; Gott hätte nicht Mensch werden können, wenn die menschliche Natur (Gestalt) nichts der göttlichen Verwandtes enthielte [7]); wahr ferner, daß die Gestalt des Menschen in einem inneren Zusammenhange zu seinem geistigen Wesen steht, und da dieses nicht zum wenigsten durch das religiöse Verhältnis, seine Beziehung zur Gottheit, charakterisiert ist, auch zu seiner Gottverwandtheit steht [8]). — Was die viel verhöhnte Quasikörperlichkeit anbetrifft, die Epikur den Göttern zuschreibt, so wagen wir nicht, sie völlig zu verwerfen. Dürfen wir wagen zu fragen: Lag darin eine Ahnung des verklärten Leibes Christi? Doch tasten wir nicht an dies Geheimnis.

Klarer steht's um den II, 70 hart angegriffenen homerischen Anthropomorphismus. Wie hoch stand in der Gotteserkenntnis diese ciceronisch-stoisch angehauchte Zeit über der homerischen! Hier kann man trotz allen Respects vor der Frömmigkeit homerischer Anschauung Gelegenheit nehmen, auf den tiefen Schaden derselben aufmerksam zu machen, und wie ernste Männer z. B. Plato den homerischen Göttern geradezu den Krieg erklären konnten (man denke nur an Il. XX u. XXI). Wie verflachend mußten diese auf das religiöse Gefühl wirken! Mochten diese Göttergestalten dem künstlerischen Bildungstriebe der Griechen noch so viel Nahrung und Anregung gewähren, Homers Einfluß auf die bildende Kunst ungeheuer sein, im Grunde litt die Religion, und wenn Homer und Hesiod noch Herod. II, 53 die den Griechen ihre θεογονίην „ποιήσαντες" sind, so ist damit eine Degradation der Religion bezeichnet [9]). Schillers Wort „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher" ist entschieden falsch. Es bleibt in Ehren das ernste Wort: Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen! — Cotta dringt übrigens mehr auf eine Ähnlichkeit des Geistes und Wandels (morum) als auf eine körperliche (I, 96 fg.), wie fern er dem

Gedanken „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott“ stehen mochte.

Wir dürfen nicht mit gleicher Ausführlichkeit die Antwort der Stoiker auf die Frage: Quales sunt dii? betrachten; ein Eingehen auf ihre physikalischen Anschauungen wäre dazu nötig, und das würde uns zu weit führen. Wie weit ihre „theologia naturalis“ mit den Mythendeutungen mancher Neueren übereinkommt, ist aus den Werken Welckers, Prellers, Gerhards, M. Müllers bekannt; bekannt aber auch, ein wie stark monotheistischer Zug durch die Stoa hindurchweht, nur daß ihre Weltseele pantheistischer Weise vom Weltstoff sich nicht losringt, man von der Immanenz zur Transscendenz nicht emporringt, während der biblische Gott beides in der richtigen Weise vereinigt, Immanenz und Transcendenz schon in der Anrede: „Vater unser, der du bist im Himmel“ bekanntermaßen verbunden ist. Über Wahrheit und Dichtung der physikalischen Theorie der Götterdeutung wollen wir nicht reden, von dem großartigen Schwanken und Schillern des Gottesbegriffs bei den Stoikern redeten wir oben S. 14. Als Probe diene uns II, 54: „Die in den Sternen herrschende Unwandelbarkeit, die außerordentliche Übereinstimmung, die in den Zeiten ihrer Umläufe trotz der mannichfachen Bahnen in aller Ewigkeit stattfindet, non possum (bemerke die Wortstellung) intellegere sine mente, ratione, consilio“ — aber nun kommt der Sprung! — weil wir diese Geisteskräfte in den Gestirnen vorhanden sehen, so können wir nicht umhin, diese unter die Götter zu zählen . . . und die jährlichen und immerwährenden Läufe der Fixsterne cum admirabili incredibilique constantia beweisen in his vim et mentem esse divinam; sie zeigen im Unterschiede von dem, was unter dem Monde und auf Erden vorgeht, lauter ordo, veritas, ratio, contantia, und aus dieser constantia geht hervor die constantia et salus omnium omnis; wer da annimmt, daß diese des Geistes ermangle, ist selbst für unbegeistet zu halten“. Welch ein Respect, welch ein Durchdrungensein von der Großartigkeit der Naturgesetze! Aber man kommt nicht los vom immanenten Gott, und indem man die eine Welt als Gott oder die eine sie durchdringende Kraft nicht festhält, sondern wieder einem Teile derselben, dem Fixsternhimmel, die Göttlichkeit zuweist, zeigt man jenes große Schwanken und jene fortwährende Inkonsequenz.

Das Feuer als Gott gedacht heißt lebendig, intelligent, kunstbegabt, die Künste lehrend, methodisch vorgehend (II, 57), die mundi natura artifex, consultrix, provida utilitatum (58), die Welt heißt gut, vernünftig, weise, selig, ewig (21. 22), die mens mundi „Vorsehung, providentia“ zu nennen, sorgt (providet) für den ungestörten Weltlauf (58), die Welt giebt jedem Geschöpfe das Seine (121 flg. bis gegen Ende des 2. Buches), erzeugt in ihnen Wachsamkeit (ingenuit), ist provida sollersque, ist benigna, sie administrat, sie constituit die Menschen aufrecht, ist ein opifex, ist callida, sie vestivit, saepsit, perlucidas fecit membranas, ne quid incideret, (§ 142, bemerke hier und im folgenden die Conjunctive des Imperfects posset, quiescerent, repelleretur). Das sind so viel rein persönliche Prädikate, daß wir sagen müssen: In der stoischen Gottesanschauung blickt das Persönliche immerfort hindurch. Und wenn auch Cotta an manchen Einzelausführungen des Balbus vernichtende Kritik übt, er führt den, der da sagt: mundus est deus, dahin, daß er auf einen Gott hinaus kommen müsse, und daß die stoische Annahme von mehr Göttern eine große Inkonsequenz sei (II c. 15). Bleibt's auch bei den Stoikern nach Cicero's Darstellung immer nur ein Tasten (ein ψηλαφᾶν Apostelg 17,27) nach dem einen Gotte, es ist doch, als ob ihn nur eine dünne Scheidewand von der Wahrheit trenne, ein dünner Schleier sie ihm bedecke; und man fühlt sich versucht, über ihn auszurufen: Du bist nicht weit vom Reiche Gottes! an solchen Suchern (ζητοῦντες ibid.), wie vielleicht an ganzen Zeitaltern, arbeitet die vorlaufende Gnade, daß sie „aufnahmefähig, δεκτοὶ“ (Apostg. 10, 15) wurden.

1) Ist das unwürdiger als die das Wesen der Gottheit verflüchtigende Anschauung der modernen Deisten von dem „lieben Vater überm Sternenzelt“? die da fragten: „Birgt ihn etwa der Gewölke Zelt“? „Wohin tret ich? diese traurige Stille, kündet sie mir meinen Schöpfer an?“ und nur von „einem Andern“ reden, der da „selig im entvölkerten Gefild siehet in dem langen Strom der Zeiten ewig nur — sein eig'nes Bild“ (Schillers Götter Griechenlands — siehe dazu Röpe's Abhandlung, der voll warmer Liebe zu unserm größten Dichter auch ihm ein tieferes Suchen und Bedürfen zuschreibt). — 2) Man sieht, nicht bloß bei den Juden hat es „Thoren“ gegeben (Ps. 14, 1), sondern auch, von den meisten Andern freilich als Auswüchse betrachtet, im römisch-griechischen Altertum. — 3) Ja, wenn der Gedanke an den, der „auf alle unsre Wege sieht“, sich nur so leicht abschütteln ließe! Die sophokleischen Tragödien und die Sterbebetten großer und kleiner Sünder sind ein praktisches Argument gegen die Hedonisten, die sich ihrem Hedonismus zu Liebe die metaphysischen Verhältnisse nach dem, was sie wünschten, zurecht legten. Mit einer geschickten Wendung entschlüpft daher Vellejus c. 20 ext. — sehr bezeichnend! — 4) Merke: Konsonanz und Dissonanz mit dem: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst — αὐτὸς πρῶτος — geliebt 1 Joh. 4, 19. Daß unser Gott ein thätiger, um das Wohl der Menschen bekümmerter Gott ist, wie sprechen das besonders unsere Psalmen aus! — Was aber das nil negotii der epikureischen Götter betrifft, so darf man vielleicht mit heiliger Scheu erinnern an das Ruhen Gottes am 7. Tage „von allen seinen Werken (!), die er gemacht (!) hatte“ 1 Mos. 2, 2. 3 und an das „wirkt — ἐργάζεται“ Joh. 5, 17. — 5) Daß der propitius deus nicht von fern an den Gott der Gnade reiche, liegt auf der Hand. Der Gedanke an eine „Gnade“, wie das N. Test. sie lehrt, ist in keines natürlichen Menschen Herz gekommen. — 6) Freilich hat μορφὴ Phil. 2, 6 einen weiteren Begriff. —

7) Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heil. Geistes ist? 1 Cor. 6, 19. — 8) Vgl. den Auferstehungsleib 1 Cor. 15; über die Herrlichkeit des menschlichen Leibes siehe Luthardt, apologetische Vortr. I S. 100, literarische Nachweise aus Lotze, Fichte, Kant, Hegel, Rothe S. 283. — 9) Ob Nägelsbachs Wort (Hom. Theol. p. 28): „Der Dichter kann eine Gottheit unmöglich etwas sagen lassen, was der Vorstellung seiner Volksgenossen von der göttlichen Natur widerspräche" der frei dichtenden Kraft und ihrem Einflusse gerecht wird?

5) Herr, wie sind deine Werke so groß und so viele! Du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter (Ps. 104, 24). Das könnte die Überschrift sein zu dem Kapitel, das wir jetzt (in aller Kürze, weil es vielfach mit der bereits oben berührten kosmologischen Frage zusammenfällt) vor Augen stellen, dem von dem Zweck in der Natur und Welteinrichtung und von der Weltregierung — der teleologischen Betrachtung nach stoischer Auffassung. Wenn wir oben die kosmologische Beweisführung Cicero's zu den herrlichsten Überbleibseln antiker Literatur zählten, so dürfte diese Partie die Krone des Herrlichen sein; wenn's möglich wäre, sollte kein Primaner sie ungelesen lassen.

Balbus beweist deorum providentia mundum admininistrari. Die ersten Sätze (von II, 76 an) klingen freilich etwas abstract: Entweder muß man die Götter leugnen, oder man muß ihnen eine herrliche Thätigkeit zuweisen, nichts aber ist herrlicher als die Verwaltung [Regierung] der Welt, also wird sie durch der Götter Rat regiert (deor. consilio administratur). Anders müßte es ein besseres und gewaltigeres Etwas geben, sei es die leblose Natur, oder die Notwendigkeit, die „haec pulcherrima opera" [1]), die wir sehen, bewirkt. Die Nichtregierung der Welt durch die Götter reimt sich nicht mit der Intelligenz, der Providenz, der Macht und Majestät der Götter. Sie sind zu einer Gemeinschaft verbunden, die eine Welt wie einen Staat oder eine Stadt regierend. Waltet bei den Menschen Verstand, Klugheit, Treue, Tugend, Eintracht, so können ihnen diese Eigenschaften nur von den Göttern zugeflossen sein [2]); sie haben dieselben aber in viel höherem Grade und müssen sie auch in den größten und besten Angelegenheiten verwenden, nun giebt's aber nichts größeres noch besseres als die Welt, also wird die Welt durch ihren Rat und Vorsehung regiert.

Bald aber erhebt er sich zu konkreterer Behandlung, er handelt von der Einheit des Naturlebens im Universum, in der Erzeugung und Erhaltung der animalischen und vegetabilischen Wesen, von der bewußten Planmäßigkeit, der Zweckmäßigkeit, dem Sinnreichen in der Natur, die von keiner Kunst, keiner Hand eines Künstlers auch nur imitando erreicht werde, die „ein jedes nach seiner Art" (1 Mos. 1) bilde; alle Dinge in der Welt können weder zweckmäßiger noch schöner noch untadelhafter sein, da walte kein Zufall, sondern innerlich harmonisch zusammenhängend seien sie nur sensu moderante divinaque prudentia; bilde schon die Kunst nichts ohne ratio, so walte in den so viel höheren Naturgebilden höhere Vernunft und in der ganzen Welt ein rector, moderator und architectus tanti operis tantique muneris. So etwas sollte durch Zufall sich zu einem herrlichen harmonischen Ganzen zusammenfügen, wie die epikureische Atomistik will? könnte durch Zufall auch nur ein Vers aus den 21 Buchstaben des Alphabets entstehen? Tägliche Gewohnheit hat unsern Sinn geblendet, daß wir nicht nach dem Göttlichen in dem allen fragen. Würden wir in einer Höhle [3]) oder in Finsternis geboren plötzlich emportauchen, wie würden wir jauchzen und die göttliche Weisheit anstaunen! „Ist der ein Mensch, den sie nicht rührt"? (§ 96). Und nun folgt die Schilderung der Herrlichkeit auf Erden in der Natur c. 39 fg., aber auch im Cultur- und Menschenleben — die Glanzpartie des Werkes. Göttliche Vernunft, Überlegung, Plan waltet überall, draußen drinnen, im Leiblichen im Geistlichen. „Tolle, lege"!!

1) Welche Naturfreude atmet dieser Ausdruck! — 2) Lahmt's hier mit der metaphysischen Begründung, so ist um so bewunderungswürdiger die ganze ethische Seite der Betrachtung; auch hier werden wir an Bibelstellen erinnert wie: „Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, etwas zu denken als von uns selber, sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott 2 Cor. 5, 13. Du schaffest es, was ich vor oder hernach thue Ps. 139, 5. Gott ist's, der beides in euch wirket das Wollen und das Vollbringen Phil. 2, 13. — 3) Welch ein Satz der in § 95 aus Aristoteles erhaltene, der an den bekannten Höhlenmythus in Plato's Republik erinnert!

6. Aber nicht blos in der Leitung des Weltganzen um des Ganzen willen waltet göttliche Weisheit, nein, dem Menschen wendet sie ihre besondere Fürsorge zu (consulit rebus humanis); für ihn ist „die Welt und alles, was darinnen ist", gemacht (134. 154 fg.) [1]), das beweist die in allen Details zweckmäßige Anlage seiner Glieder und des ganzen Körpers, besonders die Einrichtung der fünf Sinne, das Seelische im Körperlichen; und nun vollends des Menschen Geist! [2]). Nur durch besondere Hülfe Gottes (iuvante deo) werden die Menschen trefflich und gut (165). Die Götter sorgen für's ganze Menschengeschlecht und speziell für die Einzelnen, sie sorgen selbst für unsre Gegenfüßler (164) [3]). Freilich um großer Zwecke willen vernachlässigen sie wol das Kleine: magna di curant, parva neglegunt (167) [4]).

1) „Sehet da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut . . und alles, was sich reget und lebet Gen. 1, 29 und 9, 2. 3. Bei Cicero 154 flg. erscheint die ganze Schöpfung als angelegt und hinweisend auf den Menschen, aber er ahnt wohl

kaum etwas von der Selbstfreude und dem Selbstzweck der Kreatur und der Ehre Gottes, wovon es bei Gellert heißt:

Mich, ruft der Baum, in seiner Pracht,
mich, ruft die Saat, hat Gott gemacht,
bringt unserm Schöpfer Ehre.

Der Mensch darf und soll die unvernünftige Kreatur ausnutzen, aber im goldenen Zeitalter vis (!!) nulla unquam adferebatur (159). Ahnt er etwa hier etwas von dem ängstlichen Harren der Kreatur Röm. 8, 19. 22? — 2) Hier haben wir eine Ausführung genau nach den Gellertschen Versen:

Der Mensch ein Leib, den deine Hand
so wunderbar bereitet,
der Mensch ein Geist, den sein Verstand
dich zu erkennen leitet u. s. w.

3) Bemerke hier das Durchbrechen eines universalistischen Gedankens in der Religion, alle heidnischen Religionen sind national, allein das Christentum international [der Islam war durchs Christentum beeinflußt]. — 4) Gegen diese Ansicht protestieren Christen entschieden. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und [auch durch Leiden] zur Erkenntnis der Wahrheit [und zur Seligkeit] kommen 1 Tim. 2, 4. Es fällt kein Sperling vom Dache ohne euren Vater, nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählt Mt. 10, 29. 30.

7. Aber wie ist es mit dem Übel in der Welt? Cotta verwahrt sich des öfteren gegen jegliche Impietät, aber, was ihn quält, spricht er offen aus (von III, 67 an — ein sehr ernstes Stück). Und da hören wir denn fast all die Einwände und Angriffe gegen die göttliche Weltregierung, die der neuere Unglaube, oft als seine Fündlein, vorbringt: Gerade die besten Gottesgaben, wie die Vernunft, wirken Unheil und Unsegen; die allgemeine Sündhaftigkeit vereint sich nicht mit Gottes Güte; man schadet oft in bester, nützt oft in schlechtester Absicht; auf uns, nicht auf die Götter kommt's an, ob wir durch den Gebrauch der Gaben glücklich werden; die Gottesgaben z. B. der freie Wille sind Danaergeschenke, sind aufgedrungen und deshalb nicht dankenswerte Wohlthaten (welche Betrachtung entschiedener Pessimismus ist) [1]; die Götter schufen den Menschen nicht gut; den Guten geht's schlecht in der Welt, den Bösen gut [2]. — Gesteht nun auch Cotta ein, daß diesem einseitigen Intellectualismus gegenüber eine mächtige Abhilfe im Gewissen liege (III, 85), so reicht doch keine Weisheit des Heiden hin, um diese Widersprüche zu beseitigen. Ein christlicher Lehrer wird wissen, wie viel er von dieser Sammlung, welche in dankenswerter Weise die Gründe des Gegners zeigt, mit Schülern lesen will, wenn sie überhaupt gelesen werden soll. Wer seinen Hiob kennt, wer in christlicher Erfahrung tief gegründet ist, wer eine feste Position in religiösen Fragen einnimmt, wird auch solchen Rätseln gegenüber die rechte Stellung finden. Die Behandlung müßte zu einer kurzen Theodicee werden.

1) Röm. 9, 20 Ja, lieber Mensch, wer bist du, der du mit Gott richtest? spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? — 2) Hier durchtönt die Verhandlung das große „Warum"? eben so wie das Buch Hiob — alte Klagen. Klagel. Jerem. 3, 39 Wie murren denn die Leute also? Ein jeglicher murre wider seine Sünde. Vgl. zur Aufklärung noch Ps. 92, 8 und 73.

8) Einigermaßen auffallend ist, daß trotz der öfteren Erwähnung der Sünde die Sühnung in N. D. kaum erwähnt wird. Freilich heißt's III, 5: Der römische Staat hätte sine summa placatione deorum immortalium nimmermehr so groß sein können, und § 15 wird die Sitte der Versöhnung der Götter durch Devotionen erwähnt. Aber wüßten wir die ungeheure Bedeutung der Sündensühnung namentlich bei den Römern nicht anderswoher, so würden wir in unsrer Schrift ein großes Manco empfinden, und dies Manco ist den Schülern nicht zu verschweigen. — Doch ein Satz ist so herrlich, so für alle Zeiten und Religionen gültig, daß ich mich nicht entschließen kann, ihn durch Bibelstellen oder Aussprüche Moderner, deren zahllose anklingen, zu illustrieren, giebt er doch Stoff zu einer ganzen Abhandlung. Ich begnüge mich, mit demselben, der den reinen, unbefleckten Gottesdienst über alle Lehre und Erkenntnis stellt, einfach abzuschließen:

Cultus deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur (II, 71).

Ich weiß, daß im Vorstehenden vieles fehlt; manche Frage ist unerörtert geblieben, manches, wie die Lehren der einzelnen Schulen, nicht immer auseinander gehalten, was der Lehrer sorgfältig zu sondern sich nicht ersparen dürfte. Ich habe keine Vollständigkeit erstrebt, keine didaktische Anweisung geben noch das tendenziös herbei führen wollen, daß aus der lateinischen geradezu eine Religionsstunde würde. Aber eine Klarstellung des Inhalts von N. D. und seiner Beziehungen zum Christentum für Schüler, die doch geborene Christen sind, wird unerläßlich sein. Nach meiner Ansicht sind unsere Gymnasien christliche Schulen, und nach meiner Ansicht ist in ihnen überall, wo der Unterricht darauf führt, ein offnes Bekenntnis zu Christo einfach abzulegen, und ich meine daß, wie derjenige, der die Rede pro Ligario oder die pro Sestio oder die pro Quinctio erklären will, die nötigen geschichtlichen, politischen und juristischen Kenntnisse mitbringen muß, so auch, wer de Nat. Deor. in Prima erklären will, die nötigen christlichen Erfahrungen mitbringen muß. Wer andrer Ansicht ist, für den sind diese Blätter nicht geschrieben. Uns aber gilt auch für die Schule das Wort der Schrift: „Alles ist euer!"



